

Das gegenseitige Verhältnis der platonischen Dialoge Phädrus und Symposion.

Von

Dr. Heinrich Hahn,

ord. Gymnasiallehrer.

Beilage zum Oster-Programm

des

Großherzoglichen Gymnasiums mit Realabteilung zu Birkenfeld.

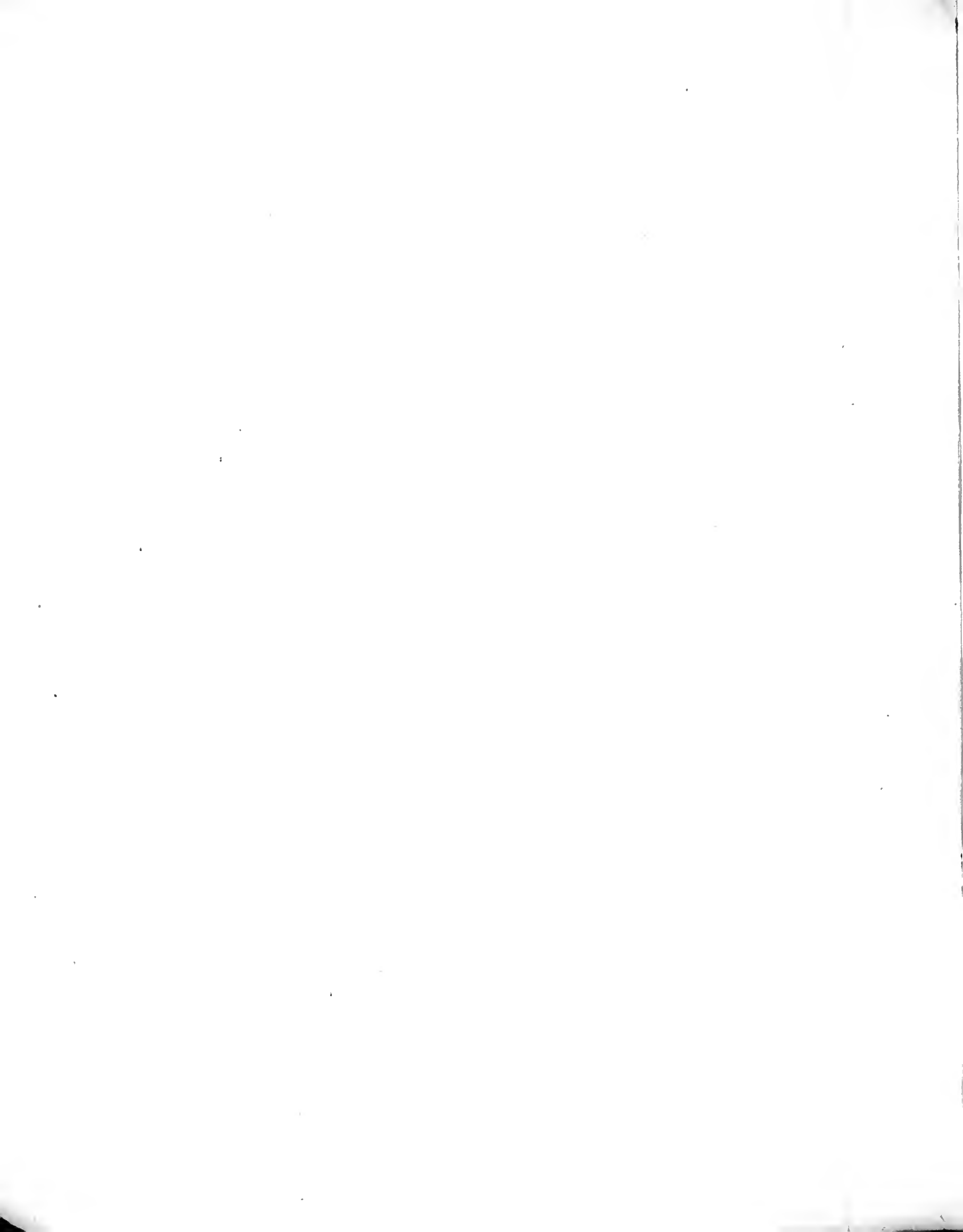
1882.



Birkenfeld, 1882.

Druck von C. F. Kittsteiner.

1882. Progr. Nr. 591.



Das gegenseitige Verhältnis der platonischen Dialoge Phädrus und Symposion. *)

Platon hat ein philosophisches Lehrgebäude errichtet, welches ebensosehr von dem gewaltigen und geübten Scharfsinn wie von der künstlerischen Durchbildung seines Urhebers ein beredtes Zeugnis ablegt. So entzückend aber auch auf der einen Seite die wunderbare Harmonie der Säulen und Bogen, welche dieses Gebäude schmücken, für unser Auge ist, so schwer wird es uns andererseits, den Gang und den Plan, welche der philosophische Künstler bei der Aufführung jenes unvergänglichen Denkmals hellenischen Geistes wie hellenischer Plastik verfolgt hat, im einzelnen wiederzuerkennen. Wir bewundern also wohl die harmonische Schönheit des Ganzen; wir bemerken wohl die Vorzüge, welche dieses Gebäude vor den früheren auszeichnen; wir begreifen endlich auch wohl den Zweck und die Bedeutung desselben: wie aber der Künstler die einzelnen Bausteine geordnet und aneinander gefügt hat, das können wir nicht mehr mit absoluter Sicherheit bestimmen. Der Reiz jedoch, gerade diese Seite der künstlerischen Arbeit klar zu durchschauen, wird um so größer, je mehr wir bei sorgfältiger Durchmusterung der einzelnen Teile überrascht gewahr werden, daß jeder derselben wiederum ein in sich harmonisch gegliedertes Kunstwerk ist. Jedes Kunstwerk aber muß, soll es anders diese Bezeichnung verdienen, von einer leitenden Idee getragen sein, in welcher alle seine Teile, so heterogen sie auch erscheinen mögen, gleichsam als ihrem inneren Mittelpunkte ihre natürliche Anknüpfung finden. Dieser Faden, um welchen Alles, auch das scheinbar Nebensächlichste, sich dreht, wird nur dann für die einzelnen platonischen Dialoge mit sicherem Erfolge aufgefunden, wenn man, ausgehend von der individuellen Anschauungsweise Platons überhaupt, den jedesmaligen Inhalt, den Gang seiner Entwickelung und die äußere Form, in welcher er dargestellt wird, gleich sehr beachtet und in sich zu e i n e m Bilde zusammenfaßt. Die Ermittelung der i n n e r e n D e n k f o r m, wie der treffliche Deuschle einmal jenen Faden genannt hat, ist für jeden Dialog deshalb von der größesten Wichtigkeit, weil nur eine Vergleichung der platonischen Dialoge nach diesem Gesichtspunkte hin einen sicheren Aufschluß über ihre gegenseitige Stellung und Zusammengehörigkeit abgeben kann.

Wollten wir demnach unserem Standpunkte gemäß consequent verfahren, so müßten wir zunächst den inneren Gedankengang eines jeden unserer Dialoge zu entwickeln, dann die Grundidee derselben zu bestimmen und endlich die Ergebnisse hieraus zur Feststellung ihres gegenseitigen Verhältnisses zu verwenden suchen. Allein da die Zusammengehörigkeit dieser Dialoge hinsichtlich ihrer Stellung innerhalb des platonischen Systems**) schon durch die Gleichheit einer in beiden behandelten Lehre unmittelbar in die Augen springt, so glaube ich meine Aufgabe nicht in dem soeben dargelegten weiteren Sinne fassen, sondern nur die Art und Weise charakterisieren zu sollen, wie Platon den nämlichen Stoff in beiden Dialogen behandelt hat. (Vgl. auch die 1. Anmerkung.)

---

*) Die folgenden Ausführungen sind, da der Inhalt dieser Dialoge sich hierzu zu eignen schien, für weitere Kreise berechnet; weshalb es dem Verfasser lediglich auf eine zweckentsprechende Bearbeitung des einschläglichen Materials ankam. Einem rein philosophischen Publikum müßte die Arbeit in dem im Texte angedeuteten umfassenderen Sinne übergeben werden.

**) wobei natürlich nicht etwa an eine zeitliche Aufeinanderfolge zu denken ist.

Phädrus und Symposion sind aber diejenigen Dialoge, auf welchen das Lehrgebäude Platons, wie er es auf dem mühsamen Wege der dialektischen Verarbeitung aller voraufgehenden Philosopheme zu stande gebracht hat, gleichsam als seinen Grundpfeilern aufgebaut ist.*) Diese wichtige Stellung erhalten sie durch die in beiden enthaltene Lehre vom Eros als dem philosophischen Triebe, welcher eben unserem Dichterphilosophen die Basis der Philosophie wie eines jeden höheren Geisteslebens überhaupt ist.

Die Erörterungen des Phädrus nun lassen uns, wenn wir sie gewissenhaft bis in ihre kleinsten Äderchen hinab verfolgen, deutlich die Spuren des Durchganges durch die Sokratik und den Pythagoreismus erkennen. Der Philosoph ringt noch mit der ganzen Wucht der sich ihm unmittelbar aufdrängenden philosophischen Wahrheiten. Es treibt ihn mit dem Feuereifer des seiner Zeit von Sokrates für die philosophische Forschung begeisterten Jünglings seiner Mitwelt ein Gesamtbild von dem zu entwerfen, was sein Innerstes in seinen tiefsten Tiefen bewegte. In diesem Bilde sollten die geistigen Bestrebungen des damaligen Athen, welche in dem hohlen Formalismus der sophistischen Rhetorik ihren Höhepunkt erreichten, sich gewissermaßen in ihrer ganzen Nacktheit und Unzulänglichkeit abspiegeln. So kündigt sich unser Philosoph im Phädrus als einen gewaltigen Reformator des gesamten Geisteslebens seiner Nation an, der mit haarspaltender Dialektik den Nachweis zu führen sucht, daß alle geistigen Bestrebungen und insonderheit die Rhetorik ohne die sichere, vom wahren Eros erzeugte Grundlage der Philosophie nur leerer Tand und Flitterwerk seien. Der Phädrus enthält mit seinen gehaltvollen, auf dialektischer Begriffsentwickelung beruhenden theoretischen Vorschriften und seinen meisterhaften praktischen Belegen das positive Programm für die Metaphysik und Logik und in gewissem Betracht auch für die Lehrthätigkeit des Philosophen, der wahrscheinlich bald nach dem Erscheinen dieses Dialoges die lernbegierige Jugend Athens in dem heiligen Haine des Akademos um sich versammelte, um ihren Wissensdurst aus dem reichen Born seines schöpferischen Geistes zu stillen.**)

Der programmartige Charakter seines Phädrus mußte aber Platon von selbst zu der Einsicht gelangen lassen, daß einzelne seiner Lehren dort in einen zu engen Rahmen gefaßt waren. Dies betrifft in erster Linie die grundlegende Lehre vom Eros, welche der Phädrus nur insoweit zur Anschauung brachte, als sie der genannten Polemik gegen die verkehrte Geistesbildung des Zeitalters und in weiterem Sinne der Grundidee dieses Dialoges überhaupt diente. Was wunder daher, wenn der Philosoph der fundamentalen Lehre seines Systems eine eigene Schrift, sein Gastmahl, widmete, um sich in derselben zunächst mit den gewöhnlichen Ansichten, welche damals unter seinen Zeitgenossen über die Liebe gäng und gäbe waren, auseinanderzusetzen und dann auf der hierdurch gewonnenen Grundlage seine eigene Ansicht über diesen Gegenstand in dialektischer Entwickelung und, wo diese nicht anwendbar war, in mythischer Einhüllung weiter aufzubauen zu einem Gebäude, welches uns Platons Doppelnatur, den Dichter und den Philosophen, in wunderbarer Mischung und gegenseitiger Wechselwirkung vor Augen stellt. Hier empfinden wir nichts mehr von dem mühevollen Sichhindurchzwängen durch die verborgensten Spalten vergangener Weisheit, nichts mehr von jener Gefühlsüberschwenglichkeit, wie sie die Unmittelbarkeit des philosophischen Erkennens noch im Phädrus zu erzeugen vermochte. Überall behagliche Ruhe: der Philosoph steht auf der Höhe vollendeter Plastik. Zwischen der Leistung im Symposion und Platons früheren Produktionen herrscht ein ähnlicher Unterschied wie zwischen dem vollendeten Lyriker Göthe und dem mit der Übermacht des Stoffes ringenden jugendlichen Dichter. Wie bei diesem Dichter

*) Der Phädrus enthält freilich außerdem so ziemlich die ganze Philosophie Platons im Keime in sich.

**) Über die Abfassungszeit des Phädrus vgl. jetzt Susemihls ansprechende Hypothese in Fleckeisens Jahrbb. 1880, 10. Heft, pag. 720.

in seinen vollendeten lyrischen Ergüssen, so hat sich, um mit einem Beurteiler *) der Göthe'schen Lyrik zu reden, auch bei unserem Philosophen im Symposion „die trübe Gährung abgeklärt zu dem klaren, duftenden Wein, dem man seine Heimat, sein Gewächs, seinen Jahrgang, seine Erde und Traube noch anschmeckt, der aber nur die feinsten, lieblichsten Arome behalten und sie, in die köstlichste Weinblume vergeistigt, zusammengefaßt hat."

Der angedeutete das Ganze durchwehende Hauch erhabener Plastik reicht natürlich noch nicht aus, um uns im Symposion eine reifere Frucht des platonischen Geistes erkennen zu lassen als im Phädrus. Es müssen vielmehr äußere wie innere Gründe den bindenden Beweis für die Vorzüge jener Schrift liefern. Dieselben ergeben sich zunächst vorzugsweise gerade aus der Behandlungsweise der Lehre von der Liebe, welche wir nunmehr so darstellen wollen, daß wir den ausführlicheren Auseinandersetzungen des Gastmahls folgen und die des Phädrus, je an geeigneter Stelle, zur Vergleichung heranziehen. **)

Die äußere Einkleidung und Einrahmung, in welche in beiden Dialogen das Liebesthema gefaßt ist, zeigt nun zwar eine gewisse Analogie, insofern in beiden den Reden, in welchen Platon unter der Maske des Sokrates seine Lehre vom Eros vorträgt, andere mit doppeltem Zwecke voraufgehen. Einmal wollte Platon die populären, unphilosophischen Ansichten über diesen Gegenstand der Reihe nach sich aussprechen, sodann, um einen sicheren Boden für seine im zweiten Hauptteile des Phädrus aufgestellte Theorie der Rhetorik zu gewinnen, auch die formalen Vorzüge, welche die philosophische Darstellung vor anderen habe, durch diese Gegenüberstellungen in einem helleren Lichte erscheinen lassen. Allein in beiden Beziehungen zeichnet sich das Symposion nicht nur durch seine erschöpfende, sondern auch durch seine ebenso künstlerische wie philosophische Behandlungsweise in einem Grade aus, daß wir dasselbe bei aller Anerkennung der schon im Phädrus gehandhabten Meisterschaft für das vollendetere, ja vielleicht für das vollendetste Werk Platons überhaupt halten müssen. Greift nämlich der Philosoph im Phädrus aus allen Vertretern des populären Bewußtseins nur den einen Lysias, den Repräsentanten der Moderhetorik, heraus, so sucht er im Symposion mit den Vertretern sämtlicher Zweige, in welche das Geistesleben seiner Nation damals sich spaltete, ein Abkommen zu treffen. Setzt er dort dem bei aller Glätte des zweigliederigen Satzbaues doch formal wie inhaltlich elenden lysianischen Machwerke schroff und mit schneidender Kritik die Rede des Philosophen entgegen, so erscheint uns im Symposion vielmehr ein in sich innerlich zusammenhängender Redecyklus, in welchem bereits jede Rede einen Keim des Richtigen und Wahren enthält; freilich so, daß ihr Urheber sich dessen völlig unbewußt bleibt oder auch die bloß geahnte, nicht aber im ganzen Umfange begriffene Wahrheit in unzureichender oder gar entstellender Weise zur Anschauung bringt. Dieser Umstand darf nicht übersehen werden, da sich in ihm jene Platon so eigentümliche feine Ironie kundgiebt, welche sich durch den ganzen in das Meer der sokratischen Rede einmündenden Redestrom in einer Weise hindurchzieht, wie sie dem Phädrus noch völlig fremd ist. So ist durchgehends über der Handlung dieses Dialoges eine heitere, durchsichtige Atmosphäre gelagert, ganz analog dem äußeren Gewande, in das sie gehüllt ist. Es ist eben der Ton, wie er bei einem Gelage, das sich aus den geistreichsten und auf der Höhe der Bildung ihrer Zeit stehenden Männern zusammengesetzt hat, überhaupt zu herrschen pflegt.

Die kunstvolle Redekette des Symposion, in welcher alle Momente der Liebe von der niedrigsten bis zur höchsten mit ebenso viel Gründlichkeit als Anschaulichkeit vorgeführt werden, läßt nun Platon,

---

*) Villmar, Nat. Litter. pag. 462.

**) Da es sich im Lysis nicht eigentlich um den Eros handelt, so sind die Erörterungen desselben hier ausgeschlossen worden.

ein Meister in der Charakterzeichnung, durch Phädrus einleiten; durch denselben Phädrus, der in dem gleichnamigen Dialoge in allen seinen Schwächen als maßloser Redefreund geschildert wird, der ohne tieferes kritisches Eingehen auf den inneren Gehalt jedes ihm in die Hände fallende geistige Erzeugnis mit vollen Backen preist. Ganz im Gegensatz zu den Zweifeln, mit denen er im Dialoge gleichen Namens den Mythen gegenüber steht, und durch die er sich dort einen nicht unverdienten Tadel des Sokrates zuzog, sehen wir hier im Symposion Phädrus sich vollständig auf dem Boden der Volksreligion bewegen. In der Denk- und Anschauungsweise eines altgläubigen, von der modernen sophistischen Bildung und rationalistischen Mythendeutung noch nicht angesteckten Atheners erblickt er in dem Eros einen mächtig wirkenden Gott, welchem er der Mythologie und deren ergiebigsten Quellen, Homer und Hesiod, folgend besonders drei Prädikate beilegt, welche keiner der folgenden Redner widerlegt, und insofern wird der Inhalt dieser Rede, wie Deinhardt*) erkannt hat, in die folgenden Reden hinübergenommen.

Zunächst nun preist Phädrus den Eros nach Hesiodus als den ältesten und ursprünglichsten Gott. Aus der populären Vorstellung aber, daß das Älteste und Ursprünglichste auch das Ehrwürdigste und Beste sei, folgt für Phädrus sofort die weitere Eigenschaft des Eros, seine Schöpferkraft, vermöge derer er den Sterblichen der Urheber der größesten und herrlichsten Güter sei. Seine Beweise hierfür entlehnt er wiederum dem Kreise der mythologischen Vorstellungen, welchen er jedoch als ein in jeder Hinsicht urteilsloser Mensch gegenüber steht. Will Jemand, so argumentiert unser Redner, ein glückliches Leben führen, so helfen ihm dazu weder verwandtschaftliche Beziehungen, noch Ehrenstellen oder Reichtum, sondern einzig und allein die Liebe. Sie erweckt den Abscheu vor dem Bösen und treibt zum Guten an. Demgemäß findet er auch das Ideal des staatlichen Lebens in einer solchen Gemeinschaft von Liebenden. Nur der Eros erzeugt nach seiner Ansicht die wahre Tapferkeit, die fundamentale Bedingung der staatlichen Wohlfahrt; nur Liebende vermögen für einander zu sterben. Zum Beweise dient ihm das Beispiel der Alkestis, so wie des Achill und Patroklus. Darum empfiehlt er die Liebesverhältnisse, zumal da dieselben von den Göttern selbst gewollt sind und, wie wiederum Alkestis und Achill bezeugen müssen, belohnt werden. Dies in weiten Skizzen der Inhalt dieser Rede.

Bei kritischer Erwägung des einzelnen können wir in der That einen Augenblick darüber unklar sein, an welche Liebe Phädrus eigentlich denkt. So meisterhaft hat Platon es verstanden, die Lebensanschauungen eines atheniſchen Philisters in dem diesem eigentümlichen unlogischen Kauderwelsche wiederzugeben. Ganz Kind seiner Zeit sucht Phädrus die Unnatur seiner in erotischer Hinsicht entarteten Zeitgenossen durch glänzende Farben in ein blendendes Licht zu setzen. Der für ein atheniſches Ohr so schmeichelhafte mythologische Aufputz enthält ganz einfach das Losungswort: „Thu' es auch; denn die Vorwelt that's!" Ob der mythologische Beleg zutreffend ist oder nicht, ist diesem Alltagsmenschen einerlei: ihm kommt es lediglich nur darauf an, daß die Sache seinen Absichten dient. Bei dem Beispiel der Alkestis könnte wohl Jemand auf den Gedanken kommen, als habe Phädrus das Ideal einer veredelten Geschlechtsliebe vorgeschwebt. Allein in dem Zusammenhang, in welchen er dasselbe gebracht hat, redet er ausschließlich von der Knabenliebe. Dazu kommt, daß er das natürliche Verhältnis ganz nach Bedürfnis umdreht und Alkestis zum liebenden Teil macht, ähnlich wie bei Achill und Patroklus. Kurz Phädrus hat nichts anderes im Auge als jenen wunden Fleck seines sittlich entarteten Volkes, zu dessen Beschönigung er die fremdartigsten Dinge in seinem flachen Kopfe zusammenwürfelt. Daß man ihm den Gedanken an eine höhere vergeistigte Knabenliebe hat unterschieben wollen, finde ich

*) Progr. Bromberg, 1861, pag. 5.

zwar mindestens merkwürdig, aber andererseits auch ganz begreiflich. Versteht sich dieser Halbgebildete doch in hervorragender Weise auf die Kunst, die blendende Außenseite der Sache, welcher er das Wort redet, ins hellste Licht zu setzen, den faulen Kern aber hinter allgemeinen, absichtlich zweideutig gehaltenen Redensarten klug zu verbergen. Er beginnt den zweiten größeren Teil seiner Rede mit der bestimmten, merkwürdiger Weise aus dem hohen Alter des Eros gefolgerten Behauptung, daß die Knabenliebe das höchste Gut für die Menschen sei. Ich wenigstens, sagt er uns, weiß kein größeres Gut anzugeben, als für die Knaben einen brauchbaren Liebhaber und für diesen einen Liebling. Mit keiner Silbe aber deutet er uns den Grund des Entstehens und den Zweck des Bestehens eines solchen Verhältnisses an. Somit läßt er es absichtlich in der Schwebe, ob er eine geistige oder sinnliche Knabenliebe als das größte Gut der Menschheit hingestellt wissen will. Dieselbe Zweideutigkeit zieht sich durch sein ganzes Gerede. Und dennoch giebt er Andeutungen genug, die ihn sofort in der ganzen Nacktheit seiner niedrigen Gesinnung entpuppen. Indem ich für das einzelne auf Wunder's treffliche Abhandlung im VI. Bande des Philologus verweise, erwähne ich nur, daß Phädrus uns durch die Art und Weise, wie er in seiner Polemik gegen Aeschylus das Verhältnis zwischen Achill und Patroklus darstellt, seine wahre Herzensmeinung offenbart. Der jugendliche, unbärtige Körper des Achill ist ihm der Grund für die Liebe des Patroklus. Daß er hierbei an jenes für unser Gefühl so empörende Laster der Knabenschändung denkt und nicht ein gegenseitiges Freundschaftsverhältnis annimmt, ist in dem angezogenen Aufsatze überzeugend nachgewiesen.

Ist nun aber der eigentliche Endzweck dieses Redners im letzten Grunde nur die Rechtfertigung oder Empfehlung jener herrschenden Unsitte, so dürfen wir schon im voraus erwarten, daß die Begründung seiner Ansicht über die als höchstes Gut der Menschheit verherrlichte Knabenliebe etwas wahrhaft Sittliches nicht enthalten kann oder doch wenigstens Phädrus selbst von der ethischen Macht der Liebe auch nicht die leiseste Ahnung, geschweige denn Überzeugung hat. Und daß dem wirklich so ist, erhellt aus seinen Erörterungen auf den ersten Blick. Auf zwei Gründe stützt er nämlich insbesondere seine Empfehlung der Knabenliebe: auf das gute äußere Verhalten des Geliebten und des Liebenden, jenes καλῶς βιώσεσθαι*), sodann auf die Ehre und Glückseligkeit, womit die Götter ein derartes Verhältnis belohnen, sowie auf die Strafen, mit welchen dieselben jede Unthätigkeit in einer solchen Liebe ahnden. Jener Grund entspringt ihm aus der Behauptung, daß die Knabenliebe das Scham- und Ehrgefühl wecke; eine Behauptung, die er aus der Scheu zu erklären sucht, mit welcher der Liebende und der Geliebte sich vor einander mehr, als vor anderen Leuten, etwas Ehrloses zu thun oder zu leiden schämen. Wer aber zwischen den Zeilen zu lesen versteht und liebt, findet sofort heraus, daß ihm jene Scheu nicht identisch ist mit der Achtung, welche zwei Freunde nach unseren Vorstellungen vor einander haben.

Phädrus veranschaulicht uns im Gegenteil nur schlechthin die Sucht zu gefallen, infolge derer ein Liebhaber alles aufbietet, um sich in den Augen seines Lieblings keine Blöße zu geben, und zwar lediglich aus Furcht, selbigen zu verlieren. Dasselbe gilt durchaus auch von den Folgerungen, welche der Redner zunächst aus der Erklärung seiner Behauptung zieht. Wir durchschauen hierbei seine Ansichten um so deutlicher, weil er die Handlung des Geliebten ganz aus dem Spiele läßt. Die Liebenden, so folgert er, würden, im Kriege neben die Geliebten gestellt, eine unüberwindliche Macht bilden, insofern sie vor den Geliebten weder die Waffen wegwerfen, noch die Reihen verlassen, noch den Tod für dieselben scheuen würden; eine Todesverachtung, welche nach dem Eindruck der Phädrus'schen Darstellung ihren eigentlichen Grund in der Unfähigkeit des Liebenden hat, ohne den Geliebten, d. h. ohne die

*) Nach dem Zusammenhang ist darunter der äußere Glanz des Lebens zu verstehen.

Befriedigung der Sinnlichkeit leben zu können. Den zweiten Grund, womit er die Knabenliebe zu verteidigen sucht, beleuchtet er durch mythologische Beispiele, die er in der willkürlichsten Weise entstellt. Das mag genügen, um zu zeigen, daß die von Phädrus gepriesene Liebe keine sittliche, sondern entsittlichende Kraft hat. Diejenigen, die in einem Liebesverhältnisse zu einander stehen, üben nach der Herzensmeinung des Phädrus nicht die Tugend als solche und insbesondere sind sie nicht tapfer um des Staatswohles willen, sondern aus rein persönlichen Interessen und subjektiven Beweggründen. Freilich will ich nicht in Abrede stellen, daß Platon uns bereits hier einen Lichtstrahl einer in der sokratischen Rede des Symposion in ihrem vollen Glanze erscheinenden philosophischen Wahrheit aufgehen läßt. Ich meine die Wirkungen der bildenden und erziehenden Macht der Liebe; nur muß ich Protest gegen die hie und da vertretene Ansicht erheben, als ob Phädrus sich dieser Macht der Liebe selbst bewußt wäre. Es heißt dies die platonische Ironie verkennen. Der platonische Phädrus ist sich dieser ethischen Macht der Liebe so sehr unbewußt, daß sie ihm in verkehrter Anwendung sogar zur Empfehlung des naturwidrigsten Lasters dient.

Was den Platz anlangt, welchen diese Rede in der platonischen Lehre vom Eros überhaupt einnimmt, so werden wir ihr eine mittlere Stellung zwischen der lysianischen und der ersten sokratischen Rede im Dialoge Phädrus anweisen müssen.

Lysias sucht dort die Wahrheit des argen Satzes darzuthun, daß ein schöner Knabe eher einem ihn Nichtliebenden als einem Liebenden sich willfährig zeigen müsse. Zu diesem Behufe malt er die Schattenseiten des Verhältnisses zwischen Liebhaber und Geliebten mit den grellsten Farben, aber ohne jede logische Gedankenfolge aus. Alle Mängel und Leiden, welche einem Knaben aus einem solchen Verhältnisse erwachsen, verwandeln sich demselben nach der Ansicht des sophistischen Rhetors in das Gegenteil, sobald er sich nur einem, der ihn nicht leidenschaftlich liebt, preisgiebt. Dies ist in der That der niedrigste und gemeinste Standpunkt, welcher überhaupt gedacht werden kann. Lysias führt uns einen bloßen Genußmenschen vor, welcher in schlauer Berechnung seiner Vermögensverhältnisse und in widerlicher Selbstsucht der kalten, leidenschaftslosen Befriedigung des augenblicklichen Sinnenkitzels das Wort redet; ja der diese der Menschennatur so entsetzlich Hohn sprechende Ansicht noch mit einem Schein von Moral zu umhängen sucht, ohne doch seine Frivolität verbergen zu können. Mag Phädrus immerhin die Knabenliebe verherrlichen, mag selbst seine ganze Moral in ein eigennütziges Jagen nach dem sinnlichen Genuß auslaufen: die Basis, ohne welche ein derartiges Verhältnis uns nur noch naturwidriger erscheinen muß, eine gewisse Leidenschaftlichkeit, hat er nicht über Bord geworfen. In dieser Hinsicht schwingt er sich zu der Höhe der ersten sokratischen Rede im Phädrus empor.

Auch in dieser nämlich, die ihrem Charakter als Gegenrede zu der lysianischen gemäß deren Grundsatz festzuhalten scheint, wird das Gefühl der Liebe in seiner ganzen Berechtigung ausdrücklich anerkannt, insofern ein Liebhaber vorausgesetzt wird, der nur, um seinen Zweck sicherer zu erreichen, sich den Schein eines Nichtliebenden giebt. Gemein ist ferner beiden Reden der Zug einer selbstsüchtigen Genußsucht, welche in dem lysianischen Schaustück so nackt zu tage tritt. In dieser Beziehung scheint die Rede des Phädrus einen höheren Standpunkt zu vertreten, weil sie mit der Genußsucht Opferfreudigkeit und Hingabe an den Geliebten sich paaren läßt, Dinge, welche in jener sokratischen Rede der Knabenliebe ganz entschieden abgesprochen werden. Denn es wird hier als in der Natur der Sache liegend angesehen, daß die Liebhaber alle Hebel in Bewegung setzen, um mit ihren Geliebten als ganz gefügigen Werkzeugen ihrer Leidenschaft nach Belieben schalten und walten zu können. Zu diesem Zwecke suchen sie dieselben consequent von bildendem Umgange, insbesondere aber von der Philosophie fernzuhalten, aus Furcht, jene möchten hierdurch ihrer verwerflichen Handlungsweise sich bewußt und ihrer

Liebhaber überdrüssig werden. Allein der Vorzug ist doch nur scheinbar, da sich diese Prädikate in der sokratischen Rede nur auf die gemeine Knabenliebe beziehen, welche eben Sokrates in dem zweiten Teile seiner Rede in ihrer ganzen Blöße anschaulich darstellen will. Die sokratische Rede kennt eine andere höhere Knabenliebe, von deren Schilderung Sokrates glaubt absehen zu müssen, da von ihr das gerade Gegenteil von dem über die gemeine Gesagten behauptet werden könne. In dieser Unterscheidung einer doppelten Liebe liegt der Fortschritt, den diese Rede im Vergleich zu der des Phädrus macht. Phädrus scheint Abstufungen und Unterschiede in der Liebe noch gar nicht zu kennen. Der einzige Unterschied, welchen er aufstellt, ist der, daß er den Liebenden etwas Gottähnlicheres nennt als den Geliebten. Es ist dies ein Anklang an das, was in der zweiten sokratischen Rede des Phädrus über das Verhältnis beider gesagt ist. Allein in dem Zusammenhang, in welchen Phädrus den Satz gebracht hat, ist mir die Bedeutung desselben durchaus unverständlich. Phädrus scheint den von Sokrates dort aufgegriffenen, aber nicht verstandenen Gedanken einfach an den Mann bringen zu wollen.

Jene erste sokratische Rede im Phädrus dagegen hat von vornherein einen philosophischeren Anstrich. Sie stellt nicht nur Unterschiede in der Liebe auf, sondern sie sucht selbige sogar psychologisch zu begründen. Die Liebe schlechthin als Trieb bezeichnend steigt sie zu den Wurzeln derselben im Innern der Menschenbrust hinab, auf deren Dualismus die zwiefache Art, wie die Liebe sich äußert, zurückgeführt wird. Entsprechend der maß- und schrankenlosen, den Menschen blindlings zu schlechten Handlungen fortreißenden Leidenschaft und der besonnenen, auf dem Wege der Verstandesreflexion erworbenen Einsicht statuiert sie den Unterschied der thöricht leidenschaftlichen und der maßhaltenden verständigen Liebe. Nun ist freilich auch auf der Stufe der verständigen Liebe eine gewisse selbstsüchtige Befriedigung der Sinnenlust nicht ausgeschlossen, weshalb Sokrates den Inhalt seiner Rede ausdrücklich als eine Versündigung gegen den Liebesgott bezeichnet. Das Ideal einer wahrhaft sittlichen, nach dem Göttlichen strebenden Liebe ist noch nicht erstiegen. Wir befinden uns auf dem Standpunkte des reflektierenden Verstandes. Wir haben uns einen Liebhaber vorzustellen, der nicht wie der lysianische jede Gelegenheit hastig ergreift, um sich im Sinnestaumel zu übersättigen, sondern einen solchen, der, über die augenblickliche Lust sich erhebend, seine Gefühle und Leidenschaften zu beherrschen versteht. Ihm geht das Leben nicht mehr ganz auf im bloßen Genusse. Daher kennt er keine kleinliche Eifersucht, vermöge derer er den Geliebten von lehrreichem Umgange geflissentlich fernhält aus Furcht, den Gegenstand seiner Leidenschaft einzubüßen. Er sucht vielmehr die geistige Ausbildung desselben planmäßig zu fördern. Somit kommt ein gewisses Prinzip der Freundschaft in dieses Verhältnis hinein, freilich nicht einer reinen, sondern einer auf unlauterer Grundlage ruhenden Freundschaft. Doch ist das sinnliche Moment hier nicht letzte und ausschließliche Ursache für die Opferfreudigkeit, mit der sich der Liebende dem Geliebten hingiebt, so daß wir den hier von Sokrates vertretenen Standpunkt auch in dieser Hinsicht für höher halten müssen als den des Phädrus, wenngleich dieser mit der opferfreudigen Hingabe an den Geliebten eine gewisse jenem abgehende Begeisterung sich verbinden läßt. Schließlich ist nicht zu übersehen, daß in dieser Rede bereits das S c h ö n e als der Gegenstand der Liebe hingestellt wird. Die Liebe wird als die Lust am Schönen und, da zunächst von der sinnlichen Liebe die Rede ist, als die Lust am körperlich Schönen definiert; ein Begriff, der sowohl der Rede des Phädrus noch gänzlich fehlt, als auch der ihr folgenden des Pausanias, welche im übrigen so ziemlich auf dem Standpunkte dieser sokratischen Rede steht.

Auch Pausanias nämlich nimmt eine doppelte Liebe, eine himmlische und eine gemeine, an, weiß dieselben aber nicht aus psychologischen Gründen zu erklären, sondern entlehnt sie mythologischen Vorstellungen, die nicht einmal mit dem Volksglauben im Einklange stehen, sondern vermutlich von irgend

einem Sophisten aufgestellt sind. Er beweist nämlich den Unterschied des himmlischen und gemeinen Eros aus dem der doppelten Aphrodite, der Ἀφροδίτη οὐρανία und der Ἀφροδίτη πάνδημος. Bei der Beschreibung und Vergleichung des Wesens beider geht er von dem Grundsatze aus, daß Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung nicht sowohl von der Handlung als solcher abhänge als von der Art und Weise, wie sie verrichtet werde. Gewiß ein an sich richtiger Gedanke: denn bei der Beurteilung der Sittlichkeit oder Unsittlichkeit einer Handlung kommt es entschieden auf die sittliche oder unsittliche Gesinnung des handelnden Subjektes an. Das spielt aber bei unserem Sophisten keine Rolle. Mit der ihm eigenen bewunderungswürdigen Geschicklichkeit in der Handhabung des sophistischen Rüstzeugs giebt er seinem Grundsatze sofort eine ihm zweckdienliche Wendung. Maßstab des Sittlichen ist ihm der äußere Anstand und die Beobachtung der hergebrachten Etikette.*) Umhüllt sich das Conventionelle noch mit dem Scheine des eifrigen Strebens nach Weisheit und Tugend, dann ist ihm jede Handlung sittlich gut. Dies ist die saubere Moral, welche einen Pausanias bei seinem Urteil über Erotik leitet!

Unter die gemeinen Liebhaber rechnet er diejenigen, welche Alles, was ihnen entgegenkommt, zur Befriedigung ihrer Fleischeslust benutzen; eine Liebe, die er ausdrücklich als eine verwerfliche bezeichnet. Die wahren Erotiker hingegen sind diejenigen, welche mit Anstand und unter der Maske von Tugend- und Weisheitslehrern bei angehenden Jünglingen den nämlichen Zweck zu erreichen suchen. Sein Standpunkt ähnelt daher dem in der sokratischen Rede des Phädrus vertretenen, insofern als gegenseitige Förderung in Geistesbildung und Tugend als Zweck der wahren Liebe gesetzt wird; nur daß dort ein gewisses Freundschaftsprinzip wirklich vorhanden zu sein scheint, während es Pausanias mit seiner Tugendbildung gar nicht ernst ist. Er predigt nur Scheinheiligkeit: der Zweck heiligt ihm die Mittel. Gemeinsam ist ferner beiden Reden der Zug, daß sie die naturwidrige Befriedigung der Sinnenlust nicht verdammen. In beiden handelt es sich denn auch im letzten Grunde nicht um wahre Weisheit und Tugend: denn diese würden um ihrer selbst willen das Schlechte und Unnatürliche, jenes χαρίζεσθαι τῷ ἐρῶντι, nicht dulden. Das Ideal seiner Erotik findet nun aber Pausanias in den hierher gehörigen Einrichtungen des athenischen Staates verwirklicht, welche er mit einseitigem Lokalpatriotismus verherrlicht. Der gemeine Eros ist nach seiner Ansicht dem äolischen Stamme eigentümlich. Das Fehlen der Knabenliebe bei den Barbaren leitet er aus dem Knechtessinn dieser Völker und aus dem Umstande her, daß die Beherrscher derselben, um den Bestand ihrer Herrschaft besorgt, ängstlich solche Verbindungen zwischen Männern und Jünglingen zu unterdrücken suchen. Er anerkennt somit die Knabenliebe, auch die gemeine, in ihrem ganzen Umfang, so daß seine Darstellung sich von Widersprüchen der gröbsten Art nicht frei zu halten weiß. Wenn er z. B. die Knabenliebe wegen ihrer erziehenden Macht empfiehlt und als vollkommen sittlich hinstellt, so klingt es doch paradox, daß er diese Erziehung mit Jünglingen und nicht mit Knaben anfangen läßt. Doch unser Sophist weiß sich über diesen Punkt einfach dadurch hinwegzusetzen, daß er sagt, bei den Knaben wisse man noch nicht, welches Geistes Kind sie seien; eine Ansicht, die sich von selbst richtet. Darin aber, daß er auch die einzelnen Staaten nach der Art der in ihnen herrschenden Liebe unterscheidet, liegt ein Fortschritt dieser Rede vor der des Phädrus und der ersten sokratischen im Dialoge Phädrus, insofern er den Einfluß der Liebe nicht auf das Individuum allein beschränkt, sondern auch den ganzen Staatsorganismus vom Eros durchdrungen sein läßt. Bei ihm erhält also die Liebe einen universelleren Charakter, welchen er selbst freilich erst ahnt, aber noch nicht in seinem ganzen Umfange nachweist. Dies geschieht durch den folgenden Redner, der eben den Begriff der Liebe allgemeiner faßt als alle bislang behandelten, welche, da sie die am Individuum sich

---

*) Vgl. Rettig, Platons Symposion Bd. 2. Einl. S. 11.

bethätigende Liebe betrachten, zusammen einen besonderen Abschnitt in der platonischen Lehre von der Liebe bilden. Sie alle*) reden, die einen mit mehr, die anderen mit weniger Geist, von der erziehenden Macht der Liebe, bleiben aber gleichweit von einer idealen Auffassung derselben entfernt und benutzen die von ihnen angeführten, aber nicht verstandenen ethischen Einflüsse der Liebe zu einer sophistischen Rechtfertigung und Empfehlung des naturwidrigsten Lasters.

Ein weit tieferes Verständnis für die richtige Auffassung der idealen Liebe bekundet der Arzt Eryximachus, der in dem Eros kosmische Kräfte erblickt und eben deswegen einen neuen Abschnitt in Platons Lehre von der Liebe einleitet. Indem er nämlich den doppelten Eros des Pausanias näher als den in allen Gegenständen der Erscheinungswelt, sowie in der Sphäre des Göttlichen waltenden Gegensatz des gesunden und krankhaften Triebes definiert, giebt er dem von Sokrates in der ersten Rede des Phädrus nachgewiesenen Widerstreit der Leidenschaft und der besonnenen Einsicht eine allgemeine Wendung, vermittelt aber auch zugleich nach Susemihls **) richtiger Erkenntnis das Physische mit dem Psychischen, um allererst eine von dem Niedrigsten bis zum Höchsten aufsteigende Betrachtungsweise der verschiedenen Stufen des Eros zu ermöglichen. Die Richtigkeit seiner Behauptung sucht Eryximachus mittelst seiner Arzneikunst nachzuweisen. Es giebt kranke und gesunde Körper: ebenso befinden sich in den einzelnen Körpern gesunde und kranke Bestandteile. Das ist nichts anderes als der Gegensatz des guten und falschen Eros. Aufgabe des trefflichen Mediciners ist es nun, das Krankhafte, den falschen Eros, zu beseitigen. Der Körper wird erhalten, wenn das für sich festgehaltene Entgegengesetzte (ἀνόμοιον) von dem ihm Entgegengesetzten harmonisch durch den wahren Eros ergänzt wird. Über dieser harmonischen Einheit der Gegensätze vergißt jedoch Eryximachus ganz und gar die Achillesferse seines erotischen Glaubensbekenntnisses. Das Schiefe seiner Ansicht zeigt sich nämlich sofort darin, daß die Liebe zu einem Leben erhaltenden, nicht aber zu einem Leben erzeugenden Prinzipe gemacht wird, was sie doch eigentlich ist. Daher findet auch die Geschlechtsliebe gar keine Erwähnung bei unserem Arzte, trotzdem er der Liebe eine allgemeine, alles durchdringende Kraft zuschreibt. Eine gewisse Inkonsequenz haftet überhaupt durchgängig der Darstellung dieses Redners an: sie weiß eben dem Besonderen kein helles Licht von dem Allgemeinen, von dem sie doch ausgeht, zu geben. So vermag Eryximachus in der Musik keinen doppelten Eros zu erblicken. Aus seinen Erörterungen über die Tonverhältnisse erkennt man auch deutlich genug, daß er den gemeinen Eros, wie es in seiner Art Pausanias gethan hat, nicht ganz verwirft, obwohl er bei seinen Auseinandersetzungen über die Heilkunst den gemeinen Eros als den durchaus krankhaften dargestellt und somit den besten Grund zu der gänzlichen Beseitigung desselben gelegt hat. Er muß aber den gemeinen Eros deshalb unter bestimmten Bedingungen bestehen lassen, weil er der Lust die Berechtigung nicht versagen kann. Die Bedingungen sind Besonnenheit und Mäßigung. Sobald wir uns durch den gemeinen Eros nicht zur Ungebundenheit verleiten lassen und durch denselben in unserem leiblichen wie geistigen Wohlbefinden nicht geschädigt werden, gilt er dem Arzte für schlechthin erlaubt. Zweierlei jedoch ist es, was den Standpunkt des Eryximachus weit über den der früheren Redner erhebt. Einmal gelangt er auf Grund seiner Ansicht von der die Harmonie des Lebens bewirkenden Kraft der Liebe zum Bewußtsein der Eltern- und der göttlichen Liebe. Dann ersehen wir aus seiner Darstellung, daß ihm die Liebe aus dem Gefühl des Mangels und der Bedürftigkeit entspringt. Freilich hat er hiervon eine bloße Ahnung: die philosophische Begründung dieses richtigen Gedankens behält Platon seinem Sokrates, d. h. sich selbst vor.

---

*) Vgl. Zeller, Platons Gastmahl, pag. 84.

**) Genetische Entwickelung der plat. Philosophie, Bd. I, pag. 382.

Der Gedanke, daß die Liebe aus dem Gefühl der Bedürftigkeit entsteht, tritt schon viel deutlicher in der folgenden Rede hervor, in welcher der durch die allgemeinen und unbestimmten Abstraktionen des Eryximachus verflachte Begriff der Liebe wieder wie in der ersten sokratischen Rede des Phädrus auf die ihm allein gebührende, in dem Gebiete des rein Menschlichen liegende psychologische Grundlage zurückgeführt wird. In einem durch neckisch mutwilligen Scherz wie hinter diesem verborgenen tiefen Ernst gleichsehr anziehenden Mythus giebt uns Aristophanes ein anschauliches Bild sowohl von dem Streben des Individuums, die Idee „Mensch" an und in sich zu verwirklichen, als auch von dem Bewußtsein desselben, diesen seinen höchsten Beruf nicht ohne innige Vereinigung mit einer anderen ihm verwandten Natur erfüllen zu können. Demgemäß wird die Liebe als das Streben aufgefaßt, durch Selbstentäußerung und absolute Hingabe an einen anderen Menschen zu der Allgemeinheit und Freiheit zu gelangen, zu der wir von Hause aus bestimmt sind.*) Die mythische Darstellung, wonach die Liebe als die Sehnsucht des Individuums nach der durch eigene Schuld von ihm abgetrennten Hälfte dargestellt wird, lehrt uns, daß die Liebe wie bei Eryximachus auf das Entgegengesetzte und Getrennte, mithin nach Susemihls (a. a. O.) richtiger Erkenntnis im letzten Grunde auf das Gute gerichtet ist, aber nicht insofern es erhalten werden soll, sondern im Sinne einer allmählichen Vervollkommnung. Was nach Eryximachus das Werk der echten Liebe ist, die unmittelbare Harmonie zweier Wesen, von denen jedes für sich ist, das andere Wesen von sich ausschließt und doch auch mit ihm im Innersten vereint ist, das wird bei Aristophanes dem Scheine nach mythisch als der vollkommene Urzustand hingestellt, in Wahrheit aber durch den beigemischten Mangel an Ehrfurcht gegen die Götter ausgeschlossen. Das wahre Ideal liegt dem Aristophanes, wie ebenfalls Susemihl a. a. O. richtig erkannt hat, „in der Zukunft, in der freien, durch fromme Gesinnung vermittelten Erringung desselben." In dieser Freiheit der successiven Selbstvervollkommnung ist die Überlegenheit des Menschen über die Natur begründet. Aristophanes hat dies mythisch durch den Gegensatz zwischen der leiblichen Vermischung und der Zeugung in die Erde hinein veranschaulicht. Um aber das Ideal zu erreichen, bedürfen beide sich liebende Teile der angestrengtesten Thätigkeit. Mit dem Genuß verbindet sich somit die Thatkraft, ein den vorangehenden Reden in diesem Bezuge noch völlig fremdes Moment. Während ferner Eryximachus erst eine kleine Ahnung davon hatte, daß die Liebe aus dem Gefühl der Bedürftigkeit entspringt, so wird hier schon deutlich angegeben, worin die Sehnsucht der Individuen nach Vereinigung mit einander besteht. Einmal findet sie Aristophanes in dem Geschlechtsunterschiede — dies ist die physische Seite derselben — andererseits geistig in der verschiedenen Verteilung der geistigen Gaben an die einzelnen. Nach beiden Richtungen hin bedürfen die Individuen der Ergänzung durch andere. Noch deutlicher endlich als bei Eryximachus erscheint auch bei ihm die Liebe als das Band zwischen dem Endlichen und Unendlichen. Zeus, heißt es, wollte die Menschheit nicht ganz vernichten, um nicht der Opfer beraubt zu werden. Der mythischen Hülle entkleidet, bedeutet dies: die Götter können der Menschen nicht entraten; das Unendliche bedarf des Endlichen.

Das Großartige und ihren bedeutenden Fortschritt im Vergleich zu den früheren Reden Bezeichnende an der Rede des Aristophanes ist also das, daß in ihr die Idee „Mensch" als eine nur in der Gattung realisierbare hingestellt wird. Das Individuum repräsentiert weder physisch, noch geistig die Gattung: physisch nicht, weil es nur ein Geschlecht umfaßt; geistig nicht, weil ihm in seiner Vereinzelung nicht alle zum Wesen der Gattung gehörigen geistigen Kräfte zu teil geworden sind. Der Ausgleich der Geschlechtsdifferenz geschieht durch die Begattung, deren Endzweck, Substrate der Gattung hervorzubringen,

---

*) Vgl. Deinhardt in der angeführten Programm-Abhandlung.

unserem Komiker jedoch irrtümlich nicht als etwas der Geschlechtsliebe Inhärendes, sondern Accidentielles erscheint.*) Die Vereinigung der verschiedenen an die Individuen verteilten Geistesgaben würde Gegenstand der Liebe in einer auf sittlichen Grundsätzen basierenden Gemeinschaft sein. Über den Vorgang dieser Ausgleichung aber scheint Aristophanes selbst nicht ganz mit sich ins reine zu kommen. Wenigstens läßt sich eine bestimmte Ansicht aus der hier unklaren und das sinnliche und sittliche Element vermischenden mythischen Darstellung nicht ersehen. Sowohl zur Bezeichnung der physischen als auch der geistigen Vollkommenheit des Urzustandes bedient sich Aristophanes desselben mythischen Bildes vom Doppelmenschen. Nun versinnbildlicht er uns den Ausgleich der physischen Unvollkommenheit durch die leibliche Vermischung in der Geschlechtsliebe, die der geistigen Mängel ebenso durch die Vermischung in der Päderastie. Also auch zur Darstellung des rein Geistigen bedarf er der sinnlichen Form. Der Dichter fühlt das Dilemma, in dem er sich befindet, selbst heraus. Die Päderasten, sagt er, sind es, die das ganze Leben hindurch verbunden bleiben, ohne daß sie auch nur zu sagen wüßten, was sie eigentlich von einander wollten: denn auf den bloßen Liebesgenuß kann sich ihre leidenschaftliche Lust am Zusammensein nicht beziehen, sondern ihre Seele will offenbar etwas anderes, das sie nicht aussprechen kann, das sie aber doch ahnt und andeutet. Der Dichter bleibt also über das letzte Ziel der höheren Liebe mit sich im unklaren. Es ist ihm etwas schlechthin Unaussprechliches: erst der Philosoph wird es uns aussprechen. Beziehungen zu sokratischen Ideeen sind in dieser Rede vorhanden, insofern die mythische Darstellung von dem Entstehen der Liebe Anklänge hat an die Schilderung vom ersten Erwachen derselben in der zweiten sokratischen Rede des Phädrus.

Die psychologische Grundlage des Aristophanes festhaltend, dringt Agathon ganz richtig auf eine Begriffsbestimmung des Eros. Er weiß jedoch Phädrus nur eine andere mythologische Anschauung entgegenzusetzen, nicht aber eine treffende Definition der Liebe aufzustellen. Dagegen nimmt seine Darstellung schon manchen Gedanken des Sokrates vorweg; so zwar, daß er ihm nicht, wie der Philosoph, eine ideale Wendung giebt. Mit Aristophanes den doppelten Eros des Pausanias und Eryximachus beseitigend, sucht Agathon in seiner Art durch Trugschlüsse den Nachweis zu führen, daß alle Merkmale der *καλοκἀγαθία*, jenes nach hellenischen Vorstellungen höchsten Begriffes der Vollkommenheit, in dem Liebesgotte sich finden. Wenn er also zu beweisen sucht, daß der Eros „schön" sei, so meint er zunächst die körperliche Schönheit, eines der Elemente, aus denen nach hellenischer Anschauung die *καλοκἀγαθία* besteht. Außer der äußeren Schönheit gehört zu ihrem Wesen die jener entsprechende normale Beschaffenheit des Innern. Agathon nennt dies schlechthin „das Gute". Beide Begriffe sind bei den Griechen oft als identisch angesehen und vertauscht worden. Demnach hält Agathon den Eros auch für gut. Dieses Prädikat kommt aber, wie Redner zu beweisen sucht, demselben deshalb zu, weil er die vier Kardinaltugenden: Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit und Mäßigkeit besitzt. Agathon faßt also die Resultate der früheren Redner in eins zusammen, so daß auch schon hierdurch seine Rede eine Brücke zur sokratischen ist. Indem er den Liebesgott als „schön" und infolge der Identität des Schönen und Guten als „gut" und als „Hervorbringer alles Guten" preist, ersteigt Agathon den höchsten Standpunkt des populären Bewußtseins von der Liebe. Es kommt nur noch darauf an, diese Ansicht mit einem idealen Gewande zu umgeben und sie auf philosophischem Wege zu begründen.

Wir sind somit an die Aufgabe herangetreten, Platons eigene Ansicht über die Liebe darzustellen. Niedergelegt ist dieselbe in der zweiten sokratischen Rede des Phädrus und der nun folgenden des

---

*) Vgl. Susemihl a. a. O.

Symposion. Beide müssen also der Darstellung zu Grunde und ihr gegenseitiges Verhältnis klar gelegt werden.

Ein Blick auf die Stellung, welche beide Reden in ihrem Dialoge einnehmen, genügt, um uns in der Erotik Diotimas einen entwickelteren philosophischen Standpunkt erkennen zu lassen, als in dem Mythus des Phädrus. Der Zweck der zweiten sokratischen Rede im Phädrus ist deutlich genug von Sokrates selbst wiederholt ausgesprochen worden. Er will eine Palinodie zu den früheren Reden dem Gotte Eros darbringen, weil dieser durch den unsittlichen Inhalt jener entwürdigt sei. Er bezeichnet damit den schroffen Gegensatz dieser Rede zu den vorangehenden. Der Gedanke, daß die Liebe auf das absolut Gute, das Unendliche, die Idee gerichtet sei, drängt sich ihm mit solcher Unmittelbarkeit auf, daß er ihn noch nicht mit dem Sinnlichen zu vermitteln vermochte, obwohl er ihn doch allererst aus der Einbildung der Idee in die Endlichkeit abstrahiert hatte. Der Phädrus steigt wohl zu den Quellen der Liebe im Innern der Menschenbrust hinab; er giebt eine herrliche Beschreibung unseres vorweltlichen und diesseitigen Seelenlebens, er ahnt auch der Seele zukünftiges Los. Er stellt die drei Teile der Seele auf, schildert in ebenso anmutigen als wahren Bildern das Erwachen der Liebe in unserer Seele beim Anblick der irdischen Schönheit und malt den inneren Seelenkampf mit einer Anschaulichkeit und Wahrheit, daß diese Schilderung des zeitweiligen Unterliegens und des endlichen Obsiegens des vernünftigen Teiles der Seele in ihrer Art wohl unübertroffen dasteht. Aus dem Siege der Vernunft über die Unvernunft geht die Liebe hervor, die nach oben gerichtet ist auf das hohe Ideale. Sie erzeugt die Gegenliebe in der Seele des Geliebten. Der Liebende wie der Geliebte spüren eine gewaltige Liebe zu einander: sie wollen nicht von einander lassen. Der Geliebte erblickt in dem Liebenden einen Freund, der ihm mehr nützt als alle Verwandten. Freilich tritt das Sinnliche mit seinen Forderungen vielfach an beide heran. Es gilt einen harten Kampf der Seele zu kämpfen. Geht die bessere Überlegung siegreich aus dem Kampfe hervor und führt sie zu einem wohlgeordneten und der Philosophie gewidmeten Leben, dann sind die Liebenden selig und erlangen auch im jenseitigen Leben das beste Los. Indem aber Platon die philosophische Liebe im Gegensatz zur sinnlichen betrachtet, gelangt er weder zu einer echten und einfachen Begriffsbestimmung der Liebe, noch zu der reinsten und höchsten Anschauung. Er verheißt auch denen, die diese höchste Stufe der Liebe erstiegen haben, sogar dann noch ein glückliches Leben, wenn sie einmal, im Trunke oder sonst in einem unbewachten Augenblicke ihrer besseren Überlegung beraubt, sich vergessen und der fleischlichen Liebe fröhnen. Ihre Seelen, so veranschaulicht er uns die Sache mythisch, verlassen zwar unbeschwingt im Tode ihren Körper, aber mit dem Streben, sich zu beschwingen, d. h. ihrer höheren, göttlichen Natur habhaft zu werden.

Ganz anders dies im Symposion. Hier haben wir eine Begriffsbestimmung der Liebe, über die Platon nicht hinausgehen konnte und über die nicht mehr hinausgegangen werden kann. Hier schwingt sich der Philosoph zur reinsten und höchsten Anschauung empor, hier ersteigt er den höchsten sittlichen Standpunkt, hier erfaßt er das absolut Unendliche in seiner Ganzheit und Reinheit, ungetrübt durch sinnliche Beimischung. Das Alles aber erreicht er nicht etwa dadurch, daß er die philosophische Liebe in ihrer Ausschließlichkeit betrachtet. Im Gegenteil, wir haben ja gezeigt, daß er in den vorangehenden Reden allen Arten der Liebe, auch der niedrigsten, ihr Recht angedeihen läßt und ihr Wesen und ihren Ursprung zu ermitteln sucht. Während daher im Phädrus in unentwickelter Auffassung bei der Begriffsbestimmung der Liebe mehr auf die Erscheinung als auf das Wesen derselben gesehen und sie unter den höheren Begriff des Wahnsinns*) gestellt wird, so giebt das Symposion durch seine organische

*) Im Symposion steht nur noch Alkibiades auf diesem Standpunkte.

Abstufung in der Begriffsentwickelung der Liebe einen entwickelteren Standpunkt des platonischen Denkens zu erkennen. Auf der Basis dieses Stufenganges entwickelt sich dann die Definition des Eros in den Erörterungen Diotimas durch die nähere Bestimmung der Schönheit, als ihres Objekts, die auch im Phädrus und in seiner Weise bei Agathon erscheint, zu der transcendenten Höhe, wo alles Liebenswürdige in der einzigen Idee des Urschönen aufgeht.*)

Näher zerfällt die sokratische Rede des Symposion in drei Teile. Der erste zeigt das wahre Wesen, der zweite die gewöhnlichen Gegenstände und Wirkungen des Eros, der dritte seine Wirkungen auf der höchsten Stufe der menschlichen Vollkommenheit und die Gegenstände, denen er sich auf dieser Stufe zuwendet.

Zunächst nun wird der Begriff „Liebe" als ein relativer erwiesen. Die Liebe ist das, was sie ist, nur, indem sie sich auf etwas bezieht, das sich außerhalb des Individuums befindet. Genauer wird sie definiert als die Begierde, das Verlangen, der Trieb, einen Gegenstand zu besitzen, welchen man noch nicht besitzt, oder, falls man ihn besitzt, ihn für immer zu besitzen. Hieraus entspringt das merkwürdige Resultat, daß die Liebe ein Haben und Nichthaben, ein Sein und Nichtsein zu gleicher Zeit ist. Denn so klar es einerseits ist, daß ein Verlangen nach einer Sache ein Nichthaben voraussetzt, so klar ist es andererseits, daß ich das, was ich verlange, schon gewissermaßen in mir trage, die Idee desselben in mir habe, sonst könnte ich es überhaupt nicht verlangen. Kurz wie die richtige Meinung in der Mitte zwischen dem Nichtwissen und der wissenschaftlichen Erkenntnis steht, so ist die Liebe ein Mittleres zwischen Sein und Nichtsein. Diese Bestimmung wird noch viel deutlicher, wenn nach dem Objekte der Liebe gefragt wird. Die Antwort lautet: das Schöne oder das diesem identische Gute und Glückselige. Aus den obigen Erörterungen geht aber hervor, daß derjenige, der das Gute liebt, dasselbe noch nicht besitzt, noch nicht gut ist. Er ist aber auch nicht schlecht oder unglücklich, sondern nach dem Begriff der Liebe hat er etwas, das zwischen dem Guten und Schlechten in der Mitte liegt. Die Weisheit z. B. ist etwas Gutes und Schönes, die Unwissenheit etwas Häßliches und Schlechtes. Die Philosophie, d. h. die Liebe nach Weisheit, ist also ein Mittleres zwischen Weisheit und Unwissenheit. Der Philosoph strebt nach Weisheit, weil er sie eben noch nicht besitzt. Ein Gefühl der Weisheit muß er aber in sich tragen, sonst würde er sie nicht wünschen. Niemand, der weise ist, wird nach Weisheit streben, also auch die Götter nicht; denn sie sind weise. Eros ist demnach kein Gott, sondern ein Mittleres zwischen Gott und den Menschen: ein Dämon. Er ist weder schön noch häßlich. Zur Veranschaulichung der Natur des Eros dient die Mythe von seiner Geburt. Er ist der Sohn des *Πόρος* und der *Πενία*. Daraus folgt erst die umfassende Definition der Liebe. Sie ist das Verlangen nach dem beständigen Besitz des Schönen, des Guten, der Glückseligkeit.

Diesem ihrem Begriffe gemäß schließt aber die Liebe eine fortwährende Thätigkeit in sich: sie muß Werke hervorbringen. Das Werk der Liebe ist nach Sokrates Zeugung eines Neuen im Schönen. Schon Agathon bezieht den Eros auf die Hervorbringung von Werken, dehnt aber diesen Gedanken in das Unbestimmte aus. Erst Sokrates zieht diesem Begriffe seine richtigen Grenzen, wobei er auch der Poesie das ihr eigentümliche Feld zuweist. Gegen Aristophanes polemisierend betont er, daß die Liebe weder nach dem Ganzen, noch nach der Hälfte, sondern einzig und allein nach dem Guten strebe. Infolge seiner Ansicht, daß die Zeugung im natürlichsten und engsten Sinne als das

*) Vgl. C. F. Hermann, Geschichte und System der plat. Philos., Bd. I, pag. 523.

unmittelbarste Werk der Liebe nur mittelst des Schönen vor sich geht, macht er sich den Satz des Eryximachus zu eigen, daß die Liebe nach Harmonie strebe und deshalb nur im Schönen etwas erzeugen könne, weil das Schöne harmonisch, das Häßliche unharmonisch sei. Dabei giebt er eine kurze Schilderung von der anziehenden Kraft des Schönen und der entgegengesetzten des Häßlichen, welche durchweg der Beschreibung des Phädrus von der Wonne und den Wehen der durch den Anblick der irdischen Schönheit wachgerufenen Liebe entspricht.

Der Zweck der Zeugung, auch der natürlichsten, ist aber nach Sokrates ein durchaus idealer. Er bringt nämlich die Liebe in die innigste Verbindung mit der Unsterblichkeit und bezeichnet dieselbe geradezu als die Zeugungsstätte der Unsterblichkeit. Derjenige, welcher Lust und Liebe zu irgend einer Kunst und Wissenschaft hat und ihr sein Leben und Streben widmet, wird dieselbe nach der Ansicht unseres Philosophen durch neue Gedanken und Entdeckungen bereichern und so seinen Namen durch seine geistigen Kinder unsterblich machen. Gerade der Trieb nach Unsterblichkeit bringt die Koryphäen der Wissenschaft, der Kunst, der Politik hervor. Und diese durch geistige Kinder erworbene Unsterblichkeit ist der höhere Grad derselben, welcher nur von höher beanlagten Individuen errungen wird. Allen lebenden Wesen jedoch wohnt der Unsterblichkeitsdrang inne, der freilich nur im Menschen sich concret gestaltet und mit deutlichem Bewußtsein thätig ist. Die Anwartschaft auf Unsterblichkeit sichert sich nun aber das Endliche dadurch, daß es sich beständig verjüngt. So besteht alles Wachsthum in einem ewigen Verjüngungsprozesse. Dasselbe gilt vom Menschen. Nach der Ansicht des Sokrates bleibt der einzelne Mensch vom Kindes- bis zum Greisenalter in Wahrheit gar nicht derselbe, sondern er macht sich zu dem, was er ist, dadurch, daß er sich fortwährend erneut. Dies bezieht sich in gleicher Weise sowohl auf die Verhältnisse des Körpers als auf die der Seele. Stimmungen und Neigungen der Seele ändern sich in ewigem Wechsel, und selbst die Gedanken haben nur Existenzfähigkeit, wenn sie fort und fort neue aus sich erzeugen. Auf diese Weise der Reproduktion erhalten sich einzelne Teile, erhält sich aber auch gleichfalls ein ganzer lebendiger Organismus. Das endliche Wesen als solches fällt zwar dem Tode anheim, aber es erhält sich dadurch, daß es Kinder an seine Stelle setzt, die sein Ebenbild zeigen. Mit einem Worte: in der Gattung ist alles Endliche unsterblich. Da die Kinder ihnen die Unsterblichkeit sichern, so sind alle lebenden Wesen, namentlich aber die Menschen, zu den größesten Opfern für dieselben bereit. Die Menschen sind im stande, für ihre leiblichen und geistigen Kinder in den Tod zu gehen.

Jener höhere Grad der Unsterblichkeit, die Unsterblichkeit des Geistes, ist nun zugleich Zweck einer geistigen Zeugung: der Erziehung, wobei Seelen auf Seelen wirken. In dieser Beziehung berühren sich beide Dialoge. Auch im Phädrus nämlich wird die Erziehung als Werk der Liebe aufgefaßt. „Nach seiner Sinnesart, heißt es, wählt jeder seinen Geliebten unter den Schönen und diesen, einen Gott in seinen Augen, gestaltet er sich wie ein Götterbild und schmückt ihn aus, um ihn in Ehren zu halten und zu feiern. Die Verehrer des Zeus also suchen in ihrem Geliebten einen der Seele nach dem Zeus Ähnlichen. Sie forschen demnach, ob er seiner Natur nach zum Weisheitsfreund und Führer sich eignet, und gewannen sie ihn, nachdem sie ihn auffanden, lieb, so lassen sie nichts unversucht, zu einem solchen ihn zu bilden. Wenn sie daher selbst vorher eine solche Lebensbahn nicht betraten, versuchen sie es nun, ihre Kenntnisse, woher sie nur können, zu bereichern und schlagen selbst diesen Weg ein. Indem sie nun in sich selbst die Natur ihres Gottes aufzuspüren suchen, gewinnen sie dabei, weil sie sich genötigt sehen, ihre Blicke auf den Gott zu richten. In der Erinnerung sich ihm nahend, ahmen sie begeistert seine Sitte und Lebensweise nach, sofern ein Mensch das Wesen eines Gottes teilen kann. Und indem der Liebende hiervon den Grund in dem Geliebten erblickt, gewinnt

er diesen um so lieber. Diejenigen, die der Hera nachfolgten, suchen einen zum Könige Geeigneten und verfahren, fanden sie ihn, ganz in derselben Weise. So machen sich die Verehrer des Apollo und jedes der Götter auf und suchen sich ihren Knaben, den sie dann wie sich selbst durch Ueberredung und Zurechtweisung dem Vorbilde ihres Gottes ähnlich machen." Der Beredsamkeit wird also die Kraft zugeschrieben, große und unsterbliche Gedanken in der Seele des Geliebten zu erzeugen. Ähnlich werden im Symposion die Produkte des Geistes über die leiblichen Kinder gehoben, weil diese sterblich, jene unsterblich sind. Im Phädrus aber war Körperschönheit noch als Grundbedingung der Liebe und der leiblichen wie geistigen Zeugung aufgestellt. Hier dagegen bricht sich eine reinere Auffassung Bahn, insofern ausdrücklich gesagt wird, daß bei der geistigen Zeugung es lediglich auf die Schönheit der Seele ankomme. Aus dieser gegenseitigen Seelenwirkung, meint Sokrates, bildet sich eine Freundschaft, die um so viel inniger und fester ist als die eheliche Verbindung, um wie viel ihre Kinder schöner und unsterblicher sind als die leiblichen.

Einsicht, Tugend, Kunst und Wissenschaft sind aber noch nicht das Höchste, was die Liebe zu erzeugen vermag. Zu der höchsten Stufe erhebt uns der dritte Abschnitt, in welchem der Stufengang der Liebe von der niedrigsten bis zur höchsten beschrieben wird und dem parallel laufend auch eine Gliederung des Schönen aufgestellt wird. Durch diesen Stufengang ergänzt das Symposion wesentlich den Phädrus, der ein Aufsteigen der Liebe von dem Sinnlichen bis zum Absoluten in dieser Weise nicht kennt, ja der selbst die höchste Stufe in ihrer absoluten Reinheit noch nicht auffaßt, sondern das sinnliche Element auch hier noch beibehält.

Jener Stufengang ist aber folgender: Wenn die Liebe im Herzen des Menschen erwacht, so richtet sie sich zunächst auf einen einzelnen Menschen, dessen Leibesschönheit der Liebende bewundert und liebt. Das ist jene Liebe, die jeden einmal in frühester Jugendzeit beschleicht. Der Liebende findet nur an der körperlichen Schönheit des Geliebten sein Wohlgefallen. Fruchtlos freilich kann auch eine solche Liebe nicht bleiben: sie erzeugt schöne Reden im Verkehr mit dem Geliebten. In seiner weiteren Entwickelung wird der Liebende die an einem Körper befindliche Schönheit an allen erkennen, bewundern, lieben lernen. Er gelangt also zu dem Bewußtsein der Idee des körperlich Schönen überhaupt. Dieser an sich schon hohe Standpunkt ist in den Augen des Philosophen noch gering. Ungleich höher ist ihm die dritte Stufe: die Liebe zu schönen Seelen. Eine schöne Seele, meint Sokrates, ist unserer Liebe würdig, selbst wenn sie in einem häßlichen Körper wohnt. Hier stellt er sich in Gegensatz zu Agathon und dem gemeingriechischen Bewußtsein überhaupt, das sich eine schöne Seele in einem häßlichen Körper nicht vorstellen konnte. Wir stehen auf der Stufe der Freundschaft im edelsten Sinne des Wortes, der Freundschaft, die ihre höchste Aufgabe in die gegenseitige Förderung hinsichtlich der Tugend- und Geistesbildung setzt.

Diese Art der geistigen Liebe wird dann weiterhin sich dem Allgemeinen in den Sitten, den Einrichtungen und Gesetzen des staatlichen Lebens zuwenden und auf diesen Gebieten edle, gute und dauernde Werke schaffen. Auf die Liebe zum Gemeinwesen folgt die Liebe zu den Künsten und Wissenschaften. Diese öffnet schließlich die Bahn zu der Liebe, die auf die Wissenschaft als Wissenschaft, die Philosophie, gerichtet ist. Auf dieser Stufe liebt man die Schönheit an sich, die Idee der Schönheit, die absolute Schönheit und mithin das absolut Gute, das reine Sein, die Gottheit. Der absoluten Schönheit legt Sokrates Prädikate bei, welche nicht nur eine größere Ausbildung der Ideeenlehre, als im Phädrus, sondern sogar ihre höchste Entwickelung bekunden, und zwar in so klarer, durchsichtiger

Form, wie sie sonst kaum wiederkehrt. Diese Bestimmungen einzeln aufzuführen, gehört nicht zu unserer Aufgabe.

Nach diesen Erörterungen werden wir in kurzer Zusammenfassung der Beziehungen, in welchen beide Dialoge in Bezug auf die Lehre vom Eros zu einander stehen, sagen müssen, daß sie sich gegenseitig ergänzen. Der Phädrus schildert uns genau und anmutig die Quelle der Liebe und ihr erstes Erwachen. Er giebt hauptsächlich ein anziehendes Bild von der Art und Weise, wie sich die Liebe am liebenden Subjekte äußert, also mehr die Erscheinung derselben. Dadurch gelangt er auch nicht zu einer streng philosophischen Definition des Eros. Das Symposion veranschaulicht die Liebe vornehmlich in ihrem Verhältnis zu dem geliebten Gegenstand. Es ergänzt den Phädrus durch haarscharfe Definition der Liebe und besonders durch genaue Beschreibung des Stufenganges derselben. Im Phädrus wird der Eros, namentlich mit Rücksicht auf den zweiten Hauptteil, vorzugsweise in Bezug auf philosophische Conversation, im Symposion dagegen als Hervorbringer alles Schönen und Guten, sowie als dämonisches Wesen geschildert, das den Zwiespalt zwischen dem Endlichen und Unendlichen ausgleicht und das Verhältnis beider zur schönsten und reinsten Harmonie verklärt. Mit einem Worte: Im Phädrus ist der Eros mehr nach seiner subjektiven, im Symposion mehr nach seiner objektiven Seite zur Anschauung gebracht. *)

Birkenfeld, im März 1882.

H. Hahn.

---

*) Vgl. auch Hermann a. a. O.